

Tilburg University

Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas

Hellemans, Staf

Published in:
Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte

Publication date:
2005

Document Version
Peer reviewed version

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Hellemans, S. (2005). Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, (99), 11-35.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas

Staf Hellemans

Die Lage der Religion in der westlichen Gesellschaft – nur von dieser wird hier die Rede sein – wird durch die Wissenschaft äusserst kontrovers interpretiert.¹ Die einen, bis vor kurzem die Mehrheit, stellen eine tiefgreifende und unentrinnbare Säkularisierung fest, welche die Religion und die Kirchen in der Moderne in eine mehr und mehr marginale Position bringe.² Andere bestreiten diese These vehement und machen die Kirchen selbst als Folge ihrer Liberalisierung verantwortlich für ihren Niedergang nach 1960.³ Noch andere sehen wohl einen nicht mehr umkehrbaren Rückfall der Kirchen, aber nennen dies nicht Säkularisierung, sondern Verwandlung von kirchlicher in nicht-kirchliche Religion.⁴ Ausserdem gibt es immer wieder Autoren, die meinen, ein religiöses «revival» beobachten zu können.⁵ Wer hat Recht?

Meiner Meinung nach hat jede Position wohl einiges für sich, doch führt die Verabsolutierung jeder einzelner Position in die Irre. Die Jahre nach 1960 lassen sowohl die Säkularisierung der Grosskirchen wie auch das Aufkommen von Sekten, neuen religiösen Bewegungen und nicht kirchlich organisierter Religiosität erkennen. Zudem soll man auch die meist vergessene oder heruntergespielte Transformation der Grosskirchen nicht ausser Acht lassen. Die Anerkennung

¹ Siehe auch den Literaturüberblick von Patrick Pasture, *Christendom and the Legacy of the Sixties: Between the Secular City and the Age of Aquarius*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 99 (2004), 1, 82–117.

² Siehe z.B. Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford 2002; Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brüssel 2002.

³ Siehe Rodney Stark/William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion*, New Brunswick 1987; Rodney Stark/Laurence R. Iannaccone, *A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33,3 (1994), 230–252.

⁴ Siehe Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967; Paul Heelas/Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005.

⁵ Siehe z.B. Robert N. Bellah, *Religious Evolution*, in: *American Sociological Review*, 29,3 (1964), 358–374, 360; Jean-Pierre Vernant, *Mythe en religion in het oude Griekenland*, Baarn 1990, 7; Gilles Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991.

dieser verschiedenen Tendenzen darf aber nicht als Freibrief für wissenschaftlichen Eklektizismus verstanden werden. Die Tendenzen lassen sich meiner Meinung nach besser verstehen als divergierende religiöse Reaktionen auf die neue Grosswetterlage der zweiten Moderne. Ich werde zu zeigen versuchen, dass das Paradigma der religiösen Modernisierung in der Lage ist, eine Gesamtdeutung all dieser Tendenzen zu bieten.

Gerade weil die aktuelle Lage und die Zukunft der Religion so undeutlich und umstritten ist, ist es unbedingt notwendig sich im klaren zu sein, auf welche theoretischen Grundvoraussetzungen man sich einlässt, wenn man sich anschickt, die heutige religiöse Lage oder eine Bewegung oder Kirche zu beschreiben. Deshalb stelle ich zuerst die drei Paradigmen vor, die die religionssoziologischen Analysen seit 1960 geleitet haben. Sie lassen sich umschreiben als Säkularisierung, «rational choice» und «invisible religion». Sodann werde ich das Paradigma der religiösen Modernisierung vorstellen. Erst danach folgt die Analyse der wichtigsten empirischen Trends.

Das Säkularisierungsparadigma

Das Säkularisierungsparadigma behauptet, dass die gesellschaftliche Stellung und der Einfluss der Religion, insbesondere der Kirchen, mit der Modernisierung zurückgingen. Je modernisierter eine Gesellschaft, desto gesellschaftlich irrelevanter wird die Religion: «Stated briefly the secularization thesis asserts that modernization (itself no simple concept) brings in its wake [...], the diminution of the social significance of religion.»⁶

Es gibt viele weit auseinander klaffende Ausarbeitungen dieser Grundthese.⁷ Am Anfang konzipierte man eine Gesamtdeutung der Geschichte. Die Religion stünde seit dem hohen Mittelalter im Zeichen des Niedergangs: Die Religionspaltungen im 16. Jahrhundert, die Aufklärung im 18. Jahrhundert, die Trennung von Kirche und Staat, der Atheismus und Szientismus im 19. Jahrhundert, der weitere Rückfall sowohl des Einflusses als auch der Anhängerschaft der Grosskirchen im 20. Jahrhundert – vor allem nach 1960.⁸ Als Antwort auf die anhaltende Kritik, vor allem seit den 1980er Jahren, wurden später neue, diesmal Minimalfassungen vorgeschlagen. So reduziert Casanova Säkularisierung auf Differenzierung.⁹ Die Religion ist Casanova zufolge auch in der westlichen Welt noch

⁶ Ray Wallis/Steve Bruce, *Secularization: The Orthodox Model*, in: Steve Bruce (Hg.), *Religion and Modernization*, Oxford 1992, 8–30, 11.

⁷ Literaturüberblicke bieten: Karel Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, London, 1981; ders., *Secularization: An Analysis at Three Levels* (wie Anm. 2); Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Genève 1992.

⁸ Siehe Pitirim Sorokin, *The Western Religion and Morality of Today*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 3 (1966), 9–43; Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society*, London 1966; Peter Berger, *The Sacred Canopy*, New York 1967; David Martin, *A General Theory of Secularization*, New York 1978.

⁹ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994. Er steht damit in einer längeren Tradition. Siehe den Gegenentwurf von Talcott Parsons, *Christianity and Modern*

immer eine gesellschaftliche Kraft und hat sich sicher nicht privatisiert – siehe Polen, Lateinamerika und die Vereinigten Staaten. Aber die Stellung der Religion hat sich durch die Differenzierung der wichtigsten gesellschaftlichen Bereiche wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und auch Religion geändert. Wenn aber Säkularisierung nur ein anderer Name für Differenzierung ist, gibt es meiner Meinung nach keinen Grund mehr, diesen umstrittenen Terminus zu benutzen. Dann spricht man besser nur noch von Differenzierung. Eine zweite Minimalfassung lässt den Kern der Säkularisierungsthese intakt – den Rückgang der Grosskirchen als Folge der Modernisierung –, schwächt aber ihren Geltungsbereich ab. Callum Brown zufolge haben die Kirchen sich bis 1960 gut gehalten und ist die Säkularisierung erst seit 1960 voll im Gange.¹⁰ Sicherlich hat sich die volle Wucht der Säkularisierung in Europa erst nach 1960 gezeigt, aber es gab auch vor 1960 schon weitgehend säkularisierte Regionen in Europa (z.B. Norddeutschland seit dem späten 18. Jahrhundert oder Grosstädte wie Paris und Berlin seit dem 19. Jahrhundert). Säkularisierung hat eine längere Geschichte als Brown zugeben will.

Die Minimalisierung als Strategie der Aufrechthaltung des Kerns der Säkularisierungsthese – wie auch immer interpretiert – wird verständlich angesichts der massenhaften Kritik, die das Säkularisierungsparadigma hervorgerufen hat (auch in diesem negativen Sinne war es ein sehr erfolgreiches Paradigma). Wie schon angedeutet, ist die Geschichte Europas nicht als kontinuierlicher Niedergang der Religion zu beschreiben. Es gab Transformations- und Erneuerungsprozesse, die die Religion und die Kirchen bis ins 20. Jahrhundert immer neu ins Zentrum des gesellschaftlichen Geschehens gestellt haben. Man denke zum Beispiel an die Umwandlung der fragmentierten und feudal strukturierten katholischen Kirche im 19. Jahrhundert in eine zentralisierte und mobilisationsfähige Massenorganisation. Oder an den Aufbau einflussreicher Subgesellschaften – auch Säulen oder Lager genannt – nach 1850, die durch katholische oder protestantische Kirchen zusammengehalten wurden.¹¹ Einen zweiten Vorwurf, den Kritiker dem Säkularisierungsparadigma machen, lautet dass Säkularisierung sich, abgesehen von Europa, nirgendwo sonst bemerkbar macht, nicht in der nicht-westlichen Welt, und – viel verheerender – auch nicht in den Vereinigten Staaten, der führenden

Industrial Society, in: Edward A. Tiryakan (Hg.), *Sociological Theory, Values and Socio-cultural Change*, Glencoe 1963, 33–70 gegen Sorokin, *The Western Religion* (wie Anm. 8).

¹⁰ Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain. Understanding secularization 1800–2000*, London/New York 2001.

¹¹ Siehe u.a. Urs Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919*, Zürich/Köln 1972, ders., *Katholische Subgesellschaft. Thesen zum Konzept der «katholischen Subgesellschaft» am Beispiel des Schweizer Katholizismus*, in: Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 145–165; Hans Righart, *De katholieke zuil in Europa. Het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland*, Meppel 1986; Staf Hellemans, *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*, Leuven 1990; ders., *Zuilen en verzuiling in Europa*, in: Uwe Becker, (Hg.), *Nederlandse politiek in historisch en vergelijkend perspectief*, Amsterdam 1993, 121–150.

Nation der Moderne. Peter Berger, der in den 1960er und 1970er Jahren ein Hauptvertreter des Säkularisierungsparadigmas war, sieht jetzt in der Säkularisierung Europas nicht mehr einen Vorposten einer weltweiten Entwicklung, sondern nur noch eine Ausnahme der allgemeinen Regel: «The world today is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever.»¹² Berger macht es sich damit aber zu leicht. Die Säkularisierung in Europa, nicht nur in einigen Ländern, sondern in ganz Europa – und ausserdem auch in Kanada und Australien – ist doch ein Faktum erster Ordnung. Sie kann nicht nur als Ausnahme bezeichnet werden, sondern erfordert eine Erklärung.

Ich sehe noch einen dritten Mangel, diesmal weniger eine Fehleinschätzung als eine strukturelle Beschränkung des Säkularisierungsparadigmas: Es registriert nur den Rückfall organisierter Religionen. Es ist sozusagen eindimensional interessiert an Fragen des «Ab» und «Auf» – dies gilt auch wenn das «Ab» nach Weber als Entzauberung und Abstraktion der Glaubensinhalte interpretiert wird. Dies ist aber nur ein Thema einer Vielzahl von vor allem qualitativen Transformationsprozessen, die Religion und Religionen widerfahren, wenn sie von agrarischen in moderne Gesellschaften hinüber treten und sich weiter in die Moderne wagen (ich denke z.B. an Themen wie Verkirchlichung, die Herausbildung eines religiösen Marktes, Individualisierung, Globalisierung). Zudem kann das Säkularisierungsparadigma sich nur über organisierte Religionen aussprechen, denn nur hier kann man empirisch über Wachstum oder Verfall streiten. Das Säkularisierungsparadigma ist also schlecht gerüstet, um Transformationsfragen zu analysieren – und wenn es dies tut, werden diese Prozesse gleich in das Prokrustesbett des Rückfalls gedrängt. Ich will damit die Säkularisierungsfrage nicht als unwichtig oder sogar als ein törichtes Problem vom Tisch wischen, sondern sie betrachten als das was sie ist, nämlich als ein Problembereich erster Ordnung, nicht aber als der primäre Ausgangspunkt einer Totalanalyse. Es gibt Säkularisierung, aber auch mehr als Säkularisierung.

Das «rational choice» Paradigma

«Rational choice» oder rationale Wahl zwischen Optionen nach Kosten-Nutzen-Kalkül durch einen Akteur – eine Person oder ein Kollektiv – bildet den Ausgangspunkt des Paradigmas, das die Sozialwissenschaften in den letzten dreissig Jahren dominiert hat. Es war schon seit langem vorherrschend in der Wirtschaftswissenschaft, bevor es seinen Siegeszug in der Politikwissenschaft, Soziologie und Anthropologie begann. Seit den 1980er Jahren wird auch in der Religionssoziologie mit diesem Paradigma gearbeitet. Williams Sims Bainbridge, Rodney Stark, Roger Finke und Lawrence Iannaccone sind die wichtigsten Vertreter.¹³

¹² Peter Berger (Hg.), *The Desecularisation of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999, 4.

¹³ Siehe Stark/Bainbridge, *A Theory of Religion* (wie Anm. 3); Roger Finke/Rodney Stark, *The Churching of America 1776–1990*, New Brunswick 1992; Rodney Stark/Roger Finke,

Das «rational choice» Paradigma schildert eine ganz andere Welt als das Säkularisierungsparadigma. Auch in Sachen Religion werde nach Kosten-Nutzen-Kalkül gehandelt. Stark und andere behaupten, dass die Individuen dabei nicht so sehr die Religion mit den niedrigsten Kosten bevorzugten, sondern die Religion die den besten Tausch hergebe: Eine Religion die viele Nutzen bringe und vor allem auf überzeugende Weise ausserordentliche Nutzen (wie ewiges Heil) in Aussicht stelle, dürfe wohl auch hohe Anforderungen stellen. Sekten oder strenge Kirchen sollen hier mehr bringen als die grossen, liberalen Kirchen. Letztere hätten nur wenig zu bieten und liessen zu, dass sie von Leuten, die nichts beitrugen, sondern nur ganz ab und zu (klassisch bei Festveranstaltungen und Beerdigungen) erscheinen, ausgebeutet würden – die «free rider». Strenge Kirchen und Sekten liessen weniger Freiraum für Freibeuter und erforderten mehr Einsatz von den Mitgliedern. Sie würden also mehr Aktivitäten veranstalten können, ihre Zusammenkünfte seien gekennzeichnet durch mehr Enthusiasmus und Zusammenhalt, sie würden einander mehr davon überzeugen, dass Gott tatsächlich zum Guten in ihrem Leben eingreife. Kurzum, Sekten würden mehr und überzeugendere Religion hervorbringen als liberale Grosskirchen mit ihrem abstrakten Gott und langweiligen Diensten. Deshalb seien in den letzten Jahrzehnten die Sekten und strenge Kirchen angewachsen, während die Anhängerzahlen der grossen Kirchen gesunken seien.

Die «rational choice»-Theoretiker betrachten die Säkularisierung in Europa denn auch als selbstverschuldet: Die grossen Kirchen sind zu bürokratisch und theologisch zu liberal und ihre Anhängerschaft dementsprechend schlaff und abwesend.¹⁴ Die Ursache für die Säkularisierung suchen sie in dem schwachen Funktionieren des religiösen Marktes in Europa. Die Grosskirchen sind alte Monopol- und Oligopolkirchen, die noch immer vom Staat in verschiedener Hinsicht – Kirchensteuer, Finanzierung von Gehältern und Kirchengebäuden, Hürden gegen sektarische Konkurrenten – unterstützt werden. Kein Wunder, sagen sie, dass die Grosskirchen nicht fit seien. In den Vereinigten Staaten dagegen greife der Staat fast nicht ein, funktioniere ein freier religiöser Markt und führe die scharfe Konkurrenz zwischen den vielen Kirchen und Sekten dazu, dass die

Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion, Berkeley/Los Angeles 2000; Laurence R. Iannaccone, Why Strict Churches are Strong, in: American Journal of Sociology, 99 (1994), 1180–1211; und als Überblick: R. Stephen Warner, Work in Progress towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, in: American Journal of Sociology, 98 (1993), 1044–1093.

¹⁴ Siehe die Debatte: Stark/Iannaccone, A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe (wie Anm. 3); Steve Bruce, The Truth About Religion in Britain, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 34,4 (1995), 417–430; Rodney Stark/Roger Finke/Laurence R. Iannaccone, Pluralism and Piety: England and Wales 1851, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 34,4 (1995), 431–444; Rodney Stark/Laurence R. Iannaccone, Truth? A Reply to Bruce, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 34,4 (1995), 516–519; Steve Bruce, A Novel Reading of Nineteenth-Century Wales: A Reply to Stark, Finke and Iannaccone, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 34,4 (1995), 520–522.

religiöse Nachfrage optimal erfüllt werde. Das sei der wirkliche Grund für die Abwesenheit von Säkularisierung in den Vereinigten Staaten, so die «rational choice» Theoretiker.

Es versteht sich, dass dieses Paradigma mit seinen querliegenden Thesen viel Widerstand und Kritik hervorgerufen hat. Dies ist nicht der Ort, um diese zu sichten.¹⁵ In Bezug auf unsere Frage – die aktuelle Transformation der Religion und der Grosskirchen – will ich nur drei Themen herausstellen. Die «rational choice» Theoretiker heben hervor, dass Religion den Gesetzen eines religiösen Marktes gehorche. Zwar erheben sie den Markt meiner Meinung nach zu Unrecht zu einem universalen und normativen Modus – in agrarischen Gesellschaften gab es immer nur beschränkt Märkte. Es lässt sich aber nicht bestreiten, dass das religiöse Feld in der Moderne, und gerade nach 1960, mehr und mehr als ein religiöser Markt funktioniert. Das «rational choice» Paradigma hebt, zweitens, die Bedeutung der Sekten und strengen Kirchen hervor. Üblicherweise wurden sie vernachlässigt und als radikale und irrationale Aussenseiter der Grosskirchen betrachtet. Stark und andere drehen den Spiess um: Die Sekten seien die dynamischen Elemente im religiösen Markt – sie bringen Neuerungen, sie wachsen –, während die etablierten Kirchen wie ausgelöschte Vulkane dahinduseln und erodieren würden. Ich denke dass die «rational choice» Theoretiker zu Recht mehr Aufmerksamkeit für sektarische Bewegungen fordern. Ihre Stellung und Rolle in der Religionsgeschichte und vor allem im heutigen Religionsgeschehen sind wichtiger, als üblicherweise erkannt wird. Stark und andere gehen jedoch zu weit, wenn sie den Sekten a priori einen Vorsprung über etablierte Kirchen bescheinigen.¹⁶ Sie gehen davon aus, dass hohe Kosten gefragt werden können, weil sie einen hohen Nutzen bringen.¹⁷ Ein automatischer Vorgang ist dies aber nicht. Mit steigenden Kosten steigen auch die Risiken, dass man keinen (genügenden) «return» bekommt. Die Mehrzahl der Menschen wird dieses Risiko nicht eingehen wollen. Die weitaus meisten Sekten stagnieren deshalb frühzeitig auf einer Kleinstzahl und/oder verschwinden wieder, eine viel geringere Zahl wächst, nur Ausnahmen können sich etablieren (die Zeugen Jehovas und die Mormonen werden hier immer wieder genannt). Sektarische Neustiftungen sind viel fragiler und in ihren Wachstumsmöglichkeiten begrenzter, als die «rational choice» Theoretiker wahrhaben wollen.

Umgekehrt – und drittens – unterschätzen sie systematisch die Bedeutung und vor allem die Transformationsfähigkeit der etablierten Kirchen. Nur die negativen Seiten – Bürokratie, Lethargie, unlautere Staatsunterstützung – werden genannt. Es ist aber zweifelhaft, ob sich die grösseren Kirchen nur deshalb so lange haben halten können. Man soll die Kirchen nicht nur als Überreste vorher glü-

¹⁵ Siehe aber Lawrence A. Young (Hg.), *Rational Choice Theory and Religion*, New York 1997; Steve Bruce, *Choice and religion. A critique of rational choice theory*, Oxford 1999; Stephen Sharot, *Beyond Christianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective*, in: *Sociology of Religion*, 63,4 (2002), 427–454.

¹⁶ Aber siehe schon Weber und Harnack über die Etablierung des frühen Christentums als ein Vorgang der Routinisierung des Charismas.

¹⁷ Stark/Finke, *Acts of Faith* (wie Anm. 13), 145–146.

hender religiöser Bewegungen darstellen, sondern sie auch nach ihrer kirchlichen Dynamik, nach Anhaltspunkten und Entwicklungsmöglichkeiten, kurzum nach ihrer Stärke, analysieren. Es sei eingeräumt, dass Finke und Stark in den letzten Jahren zaghaft einige Vorschläge in diese Richtung gemacht haben.¹⁸ Zum Abschluss will ich betonen, dass das «rational choice» Paradigma die genannten Schwächen – schwache historische Analyse, normative Vorgehensweise, amerikanischer Partikularismus, Überschätzung der Sekten und Unterschätzung der etablierten Kirchen – aufheben kann. Anders als das Säkularisierungsparadigma – und das Paradigma der «invisible religion» – sehe ich hier keine innere Beschränkung, nur behebbare Grenzen und Ungleichgewichte der bisher ausgearbeiteten Theorien.

Das «invisible religion» Paradigma: von Religion zu Spiritualität

Die Überschrift dieses Paragraphes entnehme ich zwei Büchern, die in ihren Titeln ganz genau umschreiben, worum es hier geht: «Invisible religion» von Thomas Luckmann aus dem Jahre 1967 und das eben erschienene Buch «The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality» von Paul Heelas und Linda Woodhead.¹⁹ Die Hauptthese dieses Paradigmas besagt, dass organisierte Religion – in Kirchen und in Sekten – nach 1960 abnimmt zugunsten subjektiv bestimmter Spiritualität. Da diese Religion nicht mehr wie vorher in grossen Organisationen ihren Kulminationspunkt findet, sondern im Privatissimum der subjektiven Sphäre entsteht und gelebt wird, ist sie für die Aussenwelt vielfach unsichtbar. Diese subjektive Religion ist nicht länger ein – immer gebrochener – Durchschlag kirchlicher Zielvorstellungen, sondern wird je nach individueller Fassung aus vielerlei, sogar widersprüchlichen Elementen synkretistisch zusammengebastelt. Um diese neue Sozialform der Religion deutlich zu unterscheiden von der herkömmlichen, organisierten Sozialform, bevorzugen Heelas und Woodhead die Bezeichnung Spiritualität.²⁰ Das mag rhetorisch interessant sein, aber inhaltlich führt diese konzeptuelle Strategie meiner Meinung nach in die Irre. Spiritualität wird durchweg als eine Dimension von Religion betrachtet, und Religion war immer viel mehr als nur ihre organisierte Form. Noch viele andere Vorschläge wurden gemacht, wie z.B. «implicit religion» (Bailey), «diffuse Religion» (Cipriani) oder, umschreibend, «die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse» (Knoblauch).²¹ Es gab auch vielerlei Bemühungen, die unsichtbare Religion sichtbar zu machen, meist mit wenig Erfolg. Nur religiöse Szenen mit einem Mindestmass an Organisation und Identität wie «New Age»

¹⁸ Siehe z.B. die Nischenanalyse in Stark/Finke, *Acts of Faith* (wie Anm. 13), 196–197.

¹⁹ Luckmann, *The Invisible Religion* (wie Anm. 4); Heelas/Woodhead, *The Spiritual Revolution* (wie Anm. 4).

²⁰ Siehe schon Paul Heelas, *The Spiritual Revolution: From «Religion» to «Spirituality»*, in: Linda Woodhead, (Hg.), *Religions in the Modern World*, London 2002, 357–377.

²¹ Siehe die Auslese in Hubert Knoblauch, *Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse*, in: Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991, 7–41, 7, 27.

oder einzelne «cults» konnten zu Tage gefördert werden.²² Unbestritten bleibt aber die Einsicht, dass Religion nach 1960 viel weniger Grossorganisation braucht und dass die neue Individualisierungsrunde der zweiten Moderne den Individuen, wie auch in anderen Bereichen, grösseren Spielraum für einen eigenmächtigen Umgang mit Religion zuteilt.

Es ist nicht ganz klar, wie sehr diese Betrachtung paradigmatischen Status beansprucht bzw. beanspruchen kann, schildert sie doch eher einen, sei es auch wichtigen, Trend in der religiösen Landschaft der post-1960er Jahre. Luckmann jedenfalls suggeriert eine gesamtgeschichtliche Entwicklung, wenn er behauptet, dass das mittelalterliche Modell einer offiziellen Kirche in der Moderne ersetzt wird durch das Tohuwabohu unzähliger, individuell-idiosynkratischer Synkretismen, im Zuge derer die Kirchen herabgesetzt werden zu sekundären Institutionen, die als Zulieferanten, als «Warenlager letzter Bedeutungen», den individuellen Bastlern zuarbeiten.²³ Ein solcher Geschichtsentwurf führt in ähnliche Probleme wie beim Säkularisierungsparadigma. Die reale geschichtliche Entwicklung lässt sich nur schwer diesem Bild einfügen. Die mittelalterliche Kirche war weniger einheitlich und weniger massensozialisationsfähig, als Luckmann annimmt. Der Höhepunkt des «offiziellen Modells» liegt eher im 18. und sogar im 19. Jahrhundert. Das Geschichtsbild ist auch einseitig: Es vermittelt nur eine Dimension – die Deinstitutionalisierung. Organisierte Religion hat aber auch und gerade in der Moderne, wie das weltweite Auftreten der Grosskirchen und das Aufblühen des Sektenwesens zeigen, einen wichtigen Stellenwert, wenn auch einen anderen als vor der Moderne. Ich komme daher zum gleichen Schluss wie bei der Erörterung des Säkularisierungsparadigmas: Es gibt, vor allem nach 1960, einen Trend zu «invisible religion», aber die Schilderung der religiösen Lage fordert mehr als nur diese Farbe.

Das religiöse Modernisierungsparadigma

Das Fundament des Säkularisierungsparadigmas ist die Idee, dass Religion und Moderne sich als zwei äussere und feindliche Mächte gegenüberstehen. Daher die Behauptung «je mehr Modernität, desto weniger Religion». Das religiöse Modernisierungsparadigma nimmt einen ganz anderen Ausgangspunkt. Statt Religion und Moderne gegeneinander auszuspielen, sieht sie in der Moderne den Grund aller Religion in der modernen Gesellschaft. Die Moderne bildet ja den gesellschaftlichen Kontext, in dem wir uns alle bewegen und in dem sich auch alle Religion notwendigerweise bewegen muss. Gegenüber den Verfechtern der religiösen Orthodoxie muss deshalb betont werden, dass unsere religiösen Gedanken und Handlungen aktuelle, aktiv-kreative Antworten darstellen auf die Möglichkeiten und Herausforderungen der Moderne. Anders gesagt, auch die Orthodoxen sind unwissentlich und unwillentlich Reformer, nur keine liberalen Reformer. Demgegenüber muss gegen die Reformer, die die Moderne als ein ho-

²² Siehe Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford 1996.

²³ Luckmann, *The Invisible Religion* (wie Anm. 4), vor allem Kapitel 6.

hes Gut umarmen, angemerkt werden, dass die Moderne nicht länger nur als ein erstrebenswerter Idealzustand gelten kann, sondern aufzufassen ist als eine spezifische Gesellschaftsformation mit charakteristischen Struktureigenschaften (z.B. funktionelle Differenzierung), mit charakteristischen Idealen (z.B. Menschenrechte), aber auch charakteristischen Entgleisungen (ich nenne als Stichwörter Weltkriege, Holocaust, Totalitarismus). Die Moderne ist zu betrachten als eine historische Gesellschaftsformation, als der heute umfassende und also unumgängliche Gesellschaftstyp. Sie hat schon eine respektable Geschichte von gut zwei Jahrhunderten hinter sich und dazu noch eine Übergangsgeschichte aus der mittelalterlichen agrarischen Zivilisation von einigen Jahrhunderten, die Frühmoderne. Die Moderne ist selber aufzuteilen in zwei Phasen, die industrielle Moderne (1800–1960) und die avancierte Moderne (ab 1960) – auch Postmoderne oder nach Beck zweite oder reflexive Moderne genannt. Mit jeder fundamentalen Änderung der Gesellschaft ändert sich auch die in ihrem Schoss wirksame Religion. Mit dem Aufkommen der zweiten Moderne werden die Religionen gezwungen sich in neue religiöse Modernisierungsprozesse zu stürzen.

Diese Perspektive betrachtet Religion also als einen im stetigen Wandel begriffenen Bereich einer sich ebenso wandelnden modernen Gesellschaft. Das gilt nicht nur für neue Religionen, sondern ebenso für die aus vormodernen Zeiten stammenden Weltreligionen. Statt die Charakteristika einer Weltreligion auf statische Weise aus der idealtypischen Differenz mit der Moderne abzuleiten – und so Tradition mit Wandel, oder Glaube mit Wissenschaft zu kontrastieren –, lädt die Modernitätsthese dazu ein, ganz genau zu analysieren wie die Religionen sich auf die Moderne einlassen, wie sie sich permanent und kreativ in Beziehung setzen zu den Herausforderungen und Möglichkeiten, den Modellen und Ideen, den Bewegungen und Problemen, die sich in der Moderne stellen, und wie sie sich so jederzeit neu bilden. Wie Personen sich in ihrem sozialen Umfeld bewegen und ihre Identität bilden, so tun Religionen dies in ihrem modernen Umfeld. Indem sie ohne Unterlass anknüpfen an ihr modernes Umfeld, modernisieren sie sich. Dies macht die Religionen nach 1800, auch wenn sie sich auf ihre religiösen Traditionen und auf die Vergangenheit berufen und sogar wenn sie lautstark ihre Abkehr von der Moderne bekunden, grundverschieden von ihren vormodernen Formen. Statt des Gegensatzes von Religion und Moderne rückt die neue Perspektive also die vielfältigen und verschlungenen Prozesse religiöser Modernisierung in den Mittelpunkt der Analyse. Noch bis vor kurzem schien dieser Begriff, religiöse Modernisierung, nur eine *contradictio in terminis* zu sein.²⁴

Entscheidend an dieser religiösen Modernisierungsperspektive ist – ich wiederhole es noch einmal –, dass Modernisierung und modern nicht länger mit aufgeklärtem, liberalem oder fortschrittlichem Habitus gleichgesetzt werden. Orthodoxe, Konservative oder Traditionalisten sind nicht weniger modern als Liberale oder Progressive. Die ersten stehen ebenso in der Moderne, beurteilen diese nur

²⁴ Siehe Staf Hellemans, *Religieuze modernisering*, Utrecht 1997 (Antrittsvorlesung). Siehe auch, mit etwas abweichender Begriffsbestimmung: Luca Diotallevi, *The territorial articulation of secularization in Italy: social modernization, religious modernization*, in: *Archives des Sciences sociales des Religions*, 107 (1999), 77–108.

ganz anders. So war und ist es auch mit der katholischen Kirche: in der Moderne stehend mit einem zugleich kritischen bis ablehnenden Urteil. Man könnte sagen, dass die katholische Kirche sich in den vergangenen beiden Jahrhunderten, mit Ausnahme der wenigen Jahre um das zweite Vatikanum herum, unter anti-modernistischem Banner modernisierte.²⁵ Man sollte sich davor hüten diese anti-modernistische Modernisierung als eine unhaltbare Spagathaltung darzustellen. Das ist sie genauso wenig wie die die Moderne und das Bürgertum kritisierende Künstler-Avantgarde. Die anti-modernistische Modernisierung der katholischen Kirche bildete bis 1960 eine überaus erfolgreiche Strategie.

Die Idee, das Verhältnis von Religion und Moderne inklusiv statt exklusiv zu betrachten, ist nicht neu. Sie ist eine logische Schlussfolgerung aus der funktionalen Differenzierungstheorie Niklas Luhmanns und ist, wenn auch nicht explizit ausgearbeitet, in seinen religionssoziologischen Arbeiten vorhanden.²⁶ Um dieselbe Zeit schlug Wolfgang Reinhardt vor, die Gegenreformation als Modernisierung zu verstehen.²⁷ Wahrscheinlich von Luhmann inspiriert, nutzten Franz-Xaver Kaufmann und Karl Gabriel die Inklusionsthese, um die Christentums-geschichte in systematischer Absicht neu zu interpretieren.²⁸ Auch Urs Altermatt hat die moderne Seite des Christentums in der Moderne hervorgehoben.²⁹ In Frankreich sind vor allem Danièle Hervieu-Léger und Frédéric Lenoir zu nennen³⁰, in Italien Luca Diotallevi.³¹ Ich verstehe meinen eigenen Vorschlag als eine Radikalisierung dieser Forschungstradition. Gabriel charakterisiert den Katholizismus nach 1800 als «ein Amalgam aus Traditionalität und Modernität»³², Altermatt als «Antimodernismus mit modernen Mitteln»³³. Gegen Gabriel betone ich, dass Rückgriff(e) auf Tradition(en) in der modernen Gegenwart stattfinden

²⁵ Siehe Hellemans, *Religieuze modernisering* (wie Anm. 24) und ders., *From «Catholicism Against Modernity» to the Problematic «Modernity of Catholicism»*, in *Ethical Perspectives*, 8,2 (2001), 117–127.

²⁶ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977; ders., *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, 259–357; ders., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000.

²⁷ Wolfgang Reinhardt, *Gegenreformation als Modernisierung ? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68 (1977), 226–252.

²⁸ Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1979; ders., *Religion und Modernität*, in: Johannes Berger (Hg.), *Die Moderne – Kontinuität und Zäsuren*, Göttingen 1986, 283–307; ders., *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2000; Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br. 1992; Gabriel/Kaufmann, *Zur Soziologie des Katholizismus* (wie Anm. 11).

²⁹ Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989.

³⁰ Danièle Hervieu-Léger, *Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization*, in: *Sociological Analysis*, 51,1 (1990), 15–25; dies., *La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche*, in: *Social Compass*, 44,1 (1997), 131–143; dies., *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris 1999; Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu*, Paris 2003.

³¹ Diotallevi, *The territorial articulation* (wie Anm. 24); ders., *Religione, chiesa e modernizzazione: il caso italiano*, Roma 2000.

³² Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (wie Anm. 28), 16 und 23–25.

³³ Altermatt, *Katholizismus und Moderne* (wie Anm. 29), 49.

und zur besseren Positionierung im «Kampf um die Moderne» beitragen³⁴, gegen Altermatt, dass die Moderne nicht nur neuartige Mittel bringt, sondern konstitutiv ist für die Formierung des modernen Katholizismus. Katholizismus und andere Religionen sind in der Moderne nicht halb modern, sondern durch und durch modern.³⁵

Aber selbst wenn religiöse Modernisierung als eine mögliche – und, wie ich hoffe, überzeugende – Forschungsperspektive aufgenommen wird, so ist damit noch nicht viel gesagt. Sie gibt zwar einen allgemeinen Leitfaden vor, mit dem alle denkbaren religiösen Vorgänge und Entwicklungen näher analysiert werden können, aber sie bleibt vorerst noch ein so gut wie leerer Interpretationsrahmen. Sie besagt nicht, anders als die Säkularisierungs- und «invisible religion»-Thesen, wohin sich die Religion in der (zweiten) Moderne bewegt. Diese Flexibilität ist ein Vorteil: Man soll die Empirie entscheiden lassen und nicht zu viel theoretisch vorschreiben. Aber ein Paradigma ist nur interessant, wenn es sich mit Empirie sättigen lässt, wenn der Leitfaden der religiösen Modernisierung hilft, die tatsächlichen religiösen Vorgänge besser ins Blickfeld zu bekommen. Wenden wir uns darum nun den wichtigsten empirischen Trends zu, die sich seit 1960 abzeichnen, und fragen wir uns inwieweit das religiöse Modernisierungsparadigma dazu beiträgt, ein empirisch adäquates und theoretisch konsistentes Bild der Transformationen der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne zu schildern.

Rückfall der Grosskirchen

Wenn Wissenschaftler und vor allem das Publikum die religiöse Lage nach 1960 in Europa in einem Schlagwort zusammenfassen müssen, wird man wohl bei «Säkularisierung» ankommen. Und das ist keine schlechte Wahl, vorausgesetzt dass man die empirische Tendenz «Säkularisierung» unterscheidet von dem Interpretationsrahmen «Säkularisierungsparadigma». Die Bedeutung von Säkularisierung oder Säkularisation soll man, meiner Meinung nach, beschränken auf die empirische Frage, ob die Kirchen an Einfluss verlieren oder nicht – gesamtgesellschaftlich (z.B. in der Politik) und in Bezug auf die Gefolgschaft (z.B. Mitgliedschaft und Kirchenbesuch). Nur das Ab (und eventuell auch das Auf) der in Kirchen organisierten Religiosität kann man ja empirisch einigermaßen gut messen, da man nur von Kirchen normativ vorgegebene, standardisierte Meinungen und Praktiken zählen kann (z.B. Kirchenbesuch). Die Erklärung dieser Säkularisierung ist aber eine ganz andere Sache. Das «rational choice» Paradigma gibt

³⁴ Helleman, Strijd om de moderniteit (wie Anm. 11).

³⁵ Siehe weiter meine Auseinandersetzung mit Altermatt: Urs Altermatt, Ambivalences of Catholic Modernisation, in: Judith Frishman/Willemien Otten/Gerard Rouwhorst, (Hg.), Religious Identity and the Problem of Historical Foundation, Leiden 2004, 49–75; Staf Helleman, How Modern is Religion in Modernity?, in Frishman/Otten/Rouwhorst (Hg.), Religious Identity and the Problem of Historical Foundation, 76–94.

hier eine völlig andere Erklärung – Folge der faulen, liberalen Grosskirchen – als das Säkularisierungsparadigma – Folge der Modernisierung der europäischen Gesellschaften.

Säkularisierung – der Rückfall der Grosskirchen – ist also als eine Grosstendenz der neuen religiösen Lage nach 1960 zu betrachten. Sie ist schon über Jahrzehnte in vielen Erhebungen dokumentiert worden. Ich beschränke mich darum auf einen schnellen Überblick der Entwicklung des Kirchenbesuchs, der Mitgliedschaft und des Glaubens an einen Gott. Ich entnehme die Daten den «European Values Studies», die in 1981, 1990 und 1999 die Bevölkerung vieler Länder Europas – aber so weit ich weiss nicht die der Schweiz – mit den gleichen Fragen befragt haben.

Tabelle 1: Wöchentlicher Kirchenbesuch in Europa 1981, 1990 und 1999

	Be	Fr	Irl	It	Port	Span	GB	Hol	Deu
1981	30	12	82	36		41	14	27	21
1990	23	10	81	40	33	33	13	21	19
1999	19	8	57	41	36	26	14	15	14

Quellen: für 1981: Stephen Harding/David Phillips (Hg.), *Contrasting Values in Western Europe*, Houndmills/London 1986, 36–37; für 1990: Sheena Ashford/Noel Timms, *What Europe Thinks. A Study of Western European Values*, Aldershot 1992, 46; für 1999: Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002, 6.

Es gibt natürlich zwischen den Ländern grosse Unterschiede. Die skandinavischen Länder, die hier nicht aufgeführt wurden, haben schon lange europaweit die niedrigsten Kirchenbesuchszahlen. In 1999 besuchte in Dänemark 2,7% der Bevölkerung und in Schweden 3,8% wöchentlich die Kirche.³⁶ Die katholischen, südeuropäischen Länder und Irland haben die höchsten Ziffern. Die westeuropäischen Länder – herkömmlich katholische Länder wie Belgien und Frankreich und religiös gemischte Länder wie Grossbritannien, Holland und Deutschland – liegen dazwischen. Wichtiger als diese Unterschiede ist aber die allgemeine Entwicklung, und diese führt abwärts. Die Ausnahmen sind Italien, Portugal (doch fehlt 1981) und Grossbritannien (aber der hohe Kirchenbesuch Nord-Irlands – damals 52% – ist 1981 nicht mitgezählt). Vergessen wir auch nicht, dass um 1980 der tiefe Sturz der Jahre 1965 bis 1980 schon stattgefunden hatte. In West-Deutschland besuchten 1950 50,6% der Katholiken den Sonntagsgottesdienst und in 1965 noch 42,6% (beide ohne Westberlin). In 1980 und 1989 betrug die Zahl 27,0% resp. 22,3% (beide allerdings mit Westberlin).³⁷ In den 1950er Jahren lagen die Zahlen in mehreren Ländern, darunter Holland, noch höher als in den Vereinigten Staaten.

³⁶ Siehe Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002, 6.

³⁷ Siehe Michael N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg i.Br. 1997, 37, 42 und 48. Siehe für Belgien auch: Karel Dobbelaere/Liliane Voyé, *Religie en kerkbetrokkenheid: ambivalentie en vervreemding*, in: Karel Dobbelaere et al. (Hg.), *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Tielt 2000, 117–152, 123; für Holland: Gerard Dekker/Joep de Hart/Jan Peeters, *God in Nederland 1966–1996*, Amsterdam 1997, 15.

Tabelle 2: Kirchenmitgliedschaft in Europa 1981, 1990 und 1999

	Be	Fr	Ir	It	Por	Schw	GB	Holl	WDeu
1981	74	73	98	93	82	91	85	59	90
1990	68	62	97	85	71	87	58	51	89
1999	63	57	90	82	88	82	82	46	82

Quellen: für 1990: Sheena Ashford/Noel Timms, *What Europe Thinks. A Study of Western European Values*, Aldershot 1992, 46; für 1981 und 1999: Yves Lambert, *A Turning Point in Religious Evolution in Europe*, in: *Journal of Contemporary Religion*, 19,1 (2004), 29–45, 31.

Die Mitgliedschaftszahlen der Kirchen sinken überall ausser in Portugal (die Zahl für Grossbritannien für 1990 ist als Folge von Kodierungsfehlern zu niedrig).³⁸ Aber im Vergleich zum Kirchenbesuch hält sich der Rückgang in Grenzen. Die Zahlen bleiben hoch: Die grosse Mehrheit der europäischen Bevölkerung betrachtet sich noch immer als Mitglied einer christlichen Grosskirche. Den Grund dafür sucht Grace Davie in der Haltung der Europäer, die den Kirchen eine stellvertretende Rolle – «vicarious religion» – zuweisen.³⁹ In Not oder bei Festen kann man sich immer auf sie berufen, aber ansonsten bleibt man auf Distanz.

Tabelle 3: Gottesglaube in einigen europäischen Ländern 1947, 1981, 1990 und 1999

	F	GB	Holl	WDeu
1947	68	84	80	
1968	73	77	79	81
1981	62	76	65	72
1990	57	71	61	63
1999	56	61	60	66

Quelle: für 1947 bis 1990: Sheena Ashford/Noel Timms, *What Europe Thinks. A Study of Western European Values*, Aldershot 1992, 42; für 1999: Yves Lambert, *A Turning Point in Religious Evolution in Europe*, in: *Journal of Contemporary Religion*, 19,1 (2004), 29–45, 31.

Der Glaube an einen Gott – wie auch immer interpretiert – ist ebenfalls gesunken, aber wird immer noch von einer deutlichen Mehrheit der Bevölkerung unterschrieben. Ausserdem hat seit 1990 in Frankreich, Holland und Deutschland eine Stabilisierung auf hohem Niveau stattgefunden. Die Diskrepanz zwischen Glaube und Kirchenbesuch erklärt Grace Davie mit der Formel «believing without belonging»: Man glaubt zwar weiterhin, aber ohne damit noch kirchliche Praxis zu verbinden.⁴⁰ Zieht man aber in Betracht, dass der Gottesbegriff für viele immer unbestimmter wird – «es soll doch einen Urgrund oder etwas Höhe-

³⁸ Siehe Yves Lambert, *A Turning Point in Religious Evolution in Europe*, in: *Journal of Contemporary Religion*, 19,1 (2004), 29–45, 34.

³⁹ Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000.

⁴⁰ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford 1994; dies., *Europe: The Exceptional Case* (wie Anm. 36), 5–8.

res geben» –, interpretiere ich die bleibende hohe Zustimmungsrates eher als Zeichen eines «religious longing without belonging» denn als Ausdruck eines klaren Gottesglaubens.⁴¹

Aus den drei Zahlenreihen lässt sich eine doppelte Schlussfolgerung ziehen. Sie dokumentieren erstens den seit 1960 deutlichen Rückfall der Grosskirchen in Europa. Sie zeigen aber zugleich, wie sehr die christlichen Grosskirchen noch immer die religiöse Landschaft in Europa dominieren. Die Kirchen müssen zwar einen schmerzlichen Säkularisierungsprozess hinnehmen – mit grossen Ansehens- und Machtverlusten –, sie sind nicht im Begriff des Verschwindens, sondern machen eher einen tiefgreifenden Transformationsprozess durch, im Zuge dessen sie sich in der zweiten Moderne neu erfinden müssen – keine leichte Sache. Aber betrachten wir erst die Säkularisierungsfrage weiter. Der Einschnitt erschöpft sich nicht nur in einem quantitativen Rückgang der Betätigung und des Glaubens der Gefolgschaft. Die ganze Dramatik der Säkularisierung hängt vielmehr damit zusammen, dass die sinkenden Zahlen nur die Indizien eines kompletten Einsturzes eines bis 1960 mächtigen und stolzen religiösen Regimes hergeben. Die Grosskirchen waren hervorragend organisiert, mit vielen Priestern, mit religiösen, sozialen und kulturellen Vereinigungen und hier und da sogar mit politischen Parteien, waren also ausgestattet mit einer konfessionell stark sozialisierten und mobilisierungsfähigen Anhängerschaft. Diese kirchliche Ordnung, eigentlich ein Produkt der ersten Moderne, brach in den Jahren nach 1960 zusammen. Der französische Soziologe Yves Lambert hat es zutreffend als das Ende einer Zivilisation umschrieben.⁴² Der gleiche Vorgang wurde verschiedentlich thematisiert als Entsäulung in Holland und Belgien⁴³, als die Auflösung soziokultureller Milieus in Deutschland⁴⁴, der Lager in Österreich, des katholischen Ghettos oder der katholischen Subgesellschaft in der Schweiz⁴⁵, als «la fin d'un monde» in Frankreich⁴⁶. Die Bezeichnungen «Säule», «Lager», «Milieus», «Subgesellschaften», «mondes» machen klar, dass nicht nur die Grosskirchen, sondern auch säkulare, umfassend organisierte Bewegungen wie die sozialistische Arbeiterbewegung von dem sich nach 1960 verbreitenden Desintegrationssoz betroffen waren.⁴⁷ Im religiösen Bereich ist der Vorgang sogar in den Vereinigten Staaten bekannt, hier unter dem Begriff «the decline of denominationalism».⁴⁸

⁴¹ Hellemans, From «Catholicism Against Modernity» to the Problematic «Modernity of Catholicism» (wie Anm. 25), 124.

⁴² Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne*, Paris 1985.

⁴³ Siehe J.P. Kruyt/W. Goddijn, Verzuiling en ontzuiling als sociologisch proces, in: A.N.J. Den Hollander et al. (Hg.), *Drift en koers. Een halve eeuw sociale verandering in Nederland*, Assen 1962, 227–263; Hellemans, *Zuilen en verzuiling in Europa* (wie Anm. 11).

⁴⁴ Siehe Rainer Maria Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur: zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Wilhelm Abel et. al. (Hg.), *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte*, Stuttgart 1966, 371–392; Wilhelm Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn 1997.

⁴⁵ Siehe Altermatt, *Katholische Subgesellschaft* (wie Anm. 11).

⁴⁶ Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003.

⁴⁷ Siehe Hellemans, *Strijd om de moderniteit* (wie Anm. 11), 171–227.

⁴⁸ Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion. Society and Faith since World War II*, Princeton 1988.

Die Tatsache, dass die Grosskirchen im Westen und vor allem in Europa nach 1960 in eine schwere Krise gestürzt sind, die sowohl quantitativ als auch qualitativ an die Substanz geht, lässt sich also nicht bestreiten. Weil sie mit einem Einfluss- und Machtverlust der Kirchen in der Gefolgschaft und im gesellschaftlichen Bereich einhergeht, finde ich die Bezeichnung dieses Vorgangs als «Säkularisierung» berechtigt.

Die Bildung eines religiösen Marktes und der Aufschwung der Sekten

Der Rückfall der Grosskirchen ist nur ein Aspekt der Transformation der Religion nach 1960. Sie wurde aber in den 1960er und 1970er Jahren als dermassen spektakulär und dramatisch erfahren, dass man sie als Grundlage für eine Totalerklärung der Entwicklung der Religion in der Moderne – das Säkularisierungsparadigma – betrachtete. Heute sieht man besser, dass sich daneben und darunter auch andere Prozesse vollzogen haben und noch vollziehen. Schon in den 1960er Jahren hat Thomas Luckmann auf die Entwicklung hin zur «invisible religion» hingewiesen. Seit den 1980er Jahren betonen die «rational choice» Theoretiker, dass religiöses Angebot und Nachfrage sich auf einem religiösen Markt treffen und dass Sekten und strikte Kirchen sehr wohl in diesem Markt gedeihen.

Dass Religion sich mehr und mehr im Rahmen eines Marktes vollzieht, ist meiner Meinung nach eine wichtige Einsicht. Aber leider gehen die «rational choice» Theoretiker in der Exposition dieser Idee allzu normativ und anachronistisch vor, weil sie sich zu sehr auf die Widerlegung des Säkularisierungsparadigmas und auf eine positive Neubewertung der Sekten fixieren. Sie wollen vor allem zeigen, dass ein freier religiöser Markt besser funktioniert als eine Oligopol- oder Monopolsituation und daher durch Säkularisierung nicht getroffen wird (siehe die Vereinigten Staaten im Vergleich zu Europa). Sie betrachten diesen freien Markt auch als welthistorisch normativ: Er soll überall in der Geschichte vorherrschen, und wo dies nicht geschehe, sei weniger Religion und korrupte Religion die Folge. Die Allianz des Christentums mit dem römischen Kaiser Konstantin wird durch Stark dementsprechend negativ, als ein Fluch, bewertet.⁴⁹ Der Fehler, den Stark hier macht, ist die Überhöhung der heute vorherrschenden Lage in den Vereinigten Staaten – die Strukturierung von Religion als ein religiöser Markt – zur welthistorischen Sollgrösse. Anachronistische Geschichtsdeutungen sind die Folge.

Mögen Stark und die seinen zu Recht die aktuelle Bedeutung des religiösen Marktes hervorheben, die Bildung eines religiösen Marktes ist historisch eine jüngere Entwicklung. Sie ist ein Vorgang der Moderne und hat sich erst seit den 1960er Jahren stark beschleunigt und als umfassender Rahmen aufgezwungen. Statt den religiösen Markt als eine universale Sollgrösse zu postulieren, soll man also seine Geschichte rekonstruieren. In vormodernen Gesellschaften waren reli-

⁴⁹ Rodney Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton 2003, 33.

giöse Märkte – wie politische Märkte – inexistent oder zeitlich und sachlich begrenzt. Religion war in der Regel keine Sache individuellen Entscheidens, sondern unveräusserlicher Bestandteil der Gruppenidentität und deshalb kollektiv und politisch abgesichert (wie Sokrates erfahren musste). Mit dem Aufstieg der Universalreligionen kam es zwar zu Kämpfen um die religiöse Vorherrschaft, so im römischen Kaiserreich, dem persischen Sassanidenreich oder China. Ich bezweifle aber, dass diese Auseinandersetzungen mit dem Marktmodell – individuelle Wahl zwischen rein religiösen und in politikfreier Konkurrenz ausgetragenen Religionen – angemessen beschrieben sind. Erst die Moderne schafft dafür die Voraussetzungen: die translokalen Kommunikationszusammenhänge, die Individualisierung des Entscheidens, die Transformation von Religionen in Massen umwerbende Unternehmungen, die funktionale Differenzierung mit der Trennung von Kirche und Staat. Das religiöse Feld hat sich dementsprechend geändert. In vormodernen Zeiten glich es einem segmentär geteilten Archipel von lokalen und regionalen Religionen, welche von einer oder mehreren, transregionalen und hegemonialen Religionen dominiert wurden – genau wie die politischen Reiche die lokalen und regionalen Gemeinschaften überwölbten. In einigen Fällen und nur in der späteren Vormoderne konnte die hegemoniale Religion die Bevölkerung so tief durchdringen, dass es nur noch lokale und regionale Varianten der einen hegemonialen Religion gab – so im mittelalterlichen Europa. Der Durchbruch zur Moderne um 1800 brachte einen neuen Pluralismus und mit ihm eine Konkurrenz der Religionen um das Herz des in religiösen Sachen nun souverän erklärten Individuums.

Die neuartige Pluralisierung – und damit die Herausbildung eines religiösen Marktes – hielt sich lange Zeit in Grenzen. Die mühsame Trennung von Kirche und Staat hatte in Europa vor 1960 vor allem die Folge, dass Abweisung jedweder Religion und radikal-protestantische Abspaltungen in den protestantischen Ländern möglich wurden. In den Vereinigten Staaten bewirkte die Migration aus vielen europäischen Ländern zwar eine grössere Anzahl von religiösen Denominationen, aber die Einbindung der Migranten in ihre jeweilige Herkunftreligion dämpfte doch mögliche Übertritte und deshalb die Konkurrenz. Das ändert sich erst nach 1960. Die neue Individualisierungsrunde, die so charakteristisch ist für die zweite Moderne und deshalb auch so prominent in der Literatur vertreten ist⁵⁰, setzt die Individuen frei für grundlegende Entscheidungen in vielen Lebensbereichen – mit gemischten Folgen, wie wir heute wissen. Der grössere Freiraum für abweichendes Verhalten bietet einen fruchtbaren Boden für allerhand neue Ideen, Verhaltensweisen und Bewegungen. Die gestiegene Wohlfahrt und Bildung, zusammen mit Globalisierung und Mediatisierung, tragen ebenfalls zur Pluralisierung und «Unübersichtlichkeit» (Habermas) der Gesellschaft bei. In diesem Ambiente enthalten nicht nur die wirtschaftlichen, politischen und Spannungsmärkte neuen Aufschub, sondern kommen auch wissenschaftliche, religiöse und sogar Erziehungsmärkte zum Tragen. Die Gesellschaft hat sich

⁵⁰ Allen voran in Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986, immer noch die beste Analyse der zweiten Moderne.

eben so entwickelt, dass die Analyse des Marktmodells, das zuerst in der Wirtschaft zum Zuge gekommen ist, nun fast überall, mitunter auch im Bereich der Religion, einsetzbar wird.

Ein religiöser Markt mit vielen Religionen und mit auf Wechsel eingestimmten Individuen hat also erst nach 1960 so richtig einen Anfang genommen. Man darf wohl sagen, dass die Zahl der Religionen in diesen Jahrzehnten wohl explosionsartig zugenommen hat – auch wenn man immer mitbedenken muss, dass Religionen sich schwierig zählen lassen. Die Vereinigten Staaten sind, mindestens in dieser Hinsicht, wohl «the leading nation». Die 16 christlichen Kirchen im späten 18. Jahrhundert waren schon um 1900 zu mehr als 300 Denominationen angewachsen. Seitdem ist ihre Anzahl noch weit grösser geworden: «Over two thousands different primary religious groups (denominations) exist in the U.S. across the spectrum of the world's religions.»⁵¹ In Europa sind die etablierten Kirchen zwar noch immer stärker vertreten, aber auch hier hat sich die Zahl der Religionen und religiösen Bewegungen vor allem nach 1960 stark vermehrt. Eileen Barker schätzt sie insgesamt auf ungefähr 2000.⁵² Zusammen mit der höheren Zahl der Religionen hat sich auch die Zahl der Leute, die die Religion wechseln, vermehrt. In 1951 rapportierten 4% der U.S. Bevölkerung, dass sie einer anderen Denomination angehörten denn als Kind. In 1981 war ihre Zahl gestiegen auf eine von drei Personen.⁵³ Zehn Jahre später sollen 40% die Denomination seit ihrer Kindheit gewechselt haben, aber es ist unwahrscheinlich – so die Forscher – dass die Zahl noch weiter ansteigt.⁵⁴ Auch wenn die weitaus grösste Zahl der «switcher» zwischen verwandten, protestantischen Denominationen wechselt und vor allem mit Umzügen und Mischehen verbunden ist, ist dennoch klar dass Religionen viel mehr der Konkurrenz ausgesetzt sind als vorher. Anziehungskraft, werbewirksames Auftreten und effiziente Organisation sind wichtig geworden. Kleine Gruppen und Sekten können schnell anwachsen und Religionen können, wenn es kriselt, auch schnell an Anhang verlieren. Alte, solide verankerte Kirchen können sich – wie grosse Unternehmen und politische Parteien – zwar stärker gegen die Aufs und Abs waffnen, immun sind sie – wie das Beispiel der amerikanischen anglikanischen Kirche (die «episcopals») beweist – nicht.

Der religiöse Markt ist also noch ziemlich jung und, sicher in Europa, als unausgegrenzt zu betrachten. Seine spezifischen Charakteristika und Dynamik sind noch unklar und sollten nicht übereilig vom wirtschaftlichen Markt abgeleitet werden. Religion wird wohl ganz anders produziert und konsumiert als die Pro-

⁵¹ J. Gordon Melton, *The Fate of NRMs and their Detractors in Twenty-First Century America*, in: Phillip Charles Lucas/Thomas Robbins (Hg.), *New Religious Movements in the 21st Century*, New York/London 2004, 229–240, 229.

⁵² Eileen Barker, *New Religious Movements: Their incidence and significance*, in: Bryan Wilson/Jamie Cresswell (Hg.), *New Religious Movements: Challenge and response*, London 1999, 15–31, 16.

⁵³ Siehe Wuthnow, *The Restructuring of American Religion* (wie Anm. 48), 88.

⁵⁴ Siehe Jay Demerath/Yonghe Yang, *Switching in American Religion: Denominations, Markets, and Paradigms?*, in: Madeleine Cousineau (Hg.), *Religion in a Changing World*, Westport/London 1998, 3–10, 3–4.

dukte wirtschaftlicher Märkte. Schon kann man aber sagen, dass Sekten und allerhand religiöse Bewegungen und religiöse «Unternehmer» auf diesem hochmodernen Markt viel mehr Entfaltungsmöglichkeiten haben als vorher. Die Akzeptanz abweichenden Verhaltens hat nach 1960 sehr zugenommen. Umgekehrt hat sich die Dominanz hegemonieller Religionen sehr verringert. Die Bevölkerung ist nicht mehr so stark wie früher eingebunden in eine Religion, und die Kosten eines Religionswechsels liegen nun deutlich niedriger. Neuankömmlinge können sich in der mediatisierten Gesellschaft rasch bekanntmachen, z.B. über Bestseller, Massenveranstaltungen oder über bizarr empfundene Merkmale (wie die Kleidung der Hara Krishna oder die Massentrauungen der «Moonies»). Genauso wie die Subkulturen und die vielen «life style»-Bewegungen der Jugendszene hat sich auch im religiösen Bereich eine bunte Schar kleiner Gruppen neben den grossen alten Traditionsvereinen einen Platz gemacht. Wie gross und wie beschaffen dieser Platz am Ende sein wird, lässt sich aber, wie gesagt, zur Zeit schwierig voraussagen.

Personzentrierte Religiosität: vom Mitglied zum Klient

Neben dem Rückfall der Grosskirchen und der Bildung eines religiösen Marktes – und in ihrem Sog der Aufwertung von Sekten und der Erleichterung religiöser Innovationen, Neubildungen und, generell, abweichendem Verhalten – ist der Umschlag von der Kirchenorganisation zum Individuum als religiösem Zentrum ein dritter grosser Trend in der Umstrukturierung des religiösen Feldes nach 1960. Die neue Individualisierungsrunde nach 1960 wurde schon mehrfach angesprochen, unter anderem als Voraussetzung für die Entfaltung des religiösen Marktes. Es wäre aber falsch anzunehmen, dass die Effekte der Individualisierungsprozesse der zweiten Moderne sich beschränken auf die individuelle Wahl zwischen religiösen Organisationen. Hinzu kommen noch zwei weitere profunde Konsequenzen: das individualisierte Verhalten in der Beziehung zur Kirche und der Personen ausserhalb jeder kirchlicher Reichweite.

Beginnen wir mit der Ausweitung der ausserkirchlichen Religiosität. Die meisten «individualisierten Individuen» – eine treffende Bezeichnung Niklas Luhmanns⁵⁵ – haben sich, zumindest in den eigenen Augen, losgesagt von jedweder kirchlicher Bevormundung und suchen nun aus eigener Kraft nach «dem Sinn des Lebens». Sie durchstreunen dabei – je nach persönlicher Potenz und innerer Triebkraft – ihre Umwelt nach ansprechenden religiösen Ideen und Formen. Die Möglichkeiten dazu sind, vor allem nach 1960, beträchtlich angestiegen. Vorher war man auf die Kirche – seine Kirche, denn Übertritte waren qualitativ – angewiesen. Auch dann gab es natürlich Freiheitsgrade, negativ – vor allem die höheren Schichten und die Aussenseiter konnten sich kirchlicher Weisung entziehen – und positiv – das breite Areal der Volksdevotion. Mit steigender Wohlfahrt, Bildung, Mobilität und Mediatisierung sind nun auch die

⁵⁵ Niklas Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik (wie Anm. 26), Bd. 3, 149–258, 160.

Chancen der Durchschnittsbevölkerung seit 1960 für stärkere religiöse Unabhängigkeit beträchtlich gesteigert worden. Einerseits lassen Kirchenzwang und Kirchenkontrolle nach, andererseits weitet sich das nicht traditionell-kirchliche Angebot erheblich aus. Das neue Angebot kann sich aber nicht mehr so leicht, wie die früheren Kirchen, als ein Gesamtpaket aufdrängen. Sicher gibt es noch Sekten und neue religiöse Bewegungen mit Totalansprüchen. Aber daneben gibt es inzwischen auch ein breites Angebot von unverbindlichen Formen und Aktivitäten. So holen viele Leute religiöse Ideen und Anschauungen aus Büchern, Fernsehen oder Internet. Der religiöse Büchermarkt hat sich dabei grundlegend geändert. Dominierten bis 1960 kirchlich gebundene Autoren und Verlage, so sind die Regale der Buchläden nun vor allem mit Esoterik, New Age, «religion and wellness» und desgleichen bestückt. Und auch in der Belletristik gibt es – siehe Autoren wie Paul Coelho oder Dan Brown – religiös angehauchte Verkaufsschlager. Dass Dan Browns literarischer Bestseller «Der Da Vinci Code» für nicht wenige die Kirche als Informationsquelle über das Christentum mindestens teilweise ersetzt, ist wohl der Grund hinter den sauren Reaktionen mancher Kircheninstanzen. Zudem gibt es inzwischen auch ein breites Angebot von unverbindlichen Aktivitäten – Vorträge, Seminare, Besinnungsabende und -tagungen – und dazu gehörige individuelle Unternehmer, Organisationen und Bewegungen, die sich nicht mehr so sehr an Mitglieder als an Besucher und Klienten richten.

«New Age» darf wohl als das Beispiel par excellence gelten für diesen Trend von der Mitgliedschaft zur Klientel. «New Age» steht für ein Sammelsurium äusserst unterschiedlicher Ideen und Formen – Astrologie, «holy health», Weisheit aus dem Orient, holistische Wissenschaft, neo-Paganismus usw. –, die wohl vor allem zusammengehalten werden durch eine gemeinsame Hintergrundlogik der Suche und Sakralisierung des «wahren Selbst».⁵⁶ Das Individuum – und seine unmittelbare Beziehung zum Ganzen – ist hier ins Zentrum des religiösen Geschehens gerückt: Sein Selbst und seine Erfahrungen, kurzum «self spirituality» stehen im Mittelpunkt. Bewegungen und Organisationen haben keinen Wert mehr an sich, sondern werden herabgesetzt zu ebensolchen Instrumenten, zu Hilfsmitteln im Dienst dieses höchstpersönlichen spirituellen Werdegangs. Andererseits zeigt «New Age» auch, wie sehr die ihre wahre Individualität feiernden Individuen auf kollektive Angebote angewiesen bleiben. Es ist aber nicht mehr die eine Kirche, die das Sagen hat. Die Individuen werden nun verführt durch das Geschick und Charisma individueller Unternehmer und Gurus oder sie werden angetrieben von unpersönlichen Mechanismen wie Bestsellern und spirituellen Moden. Auch die Kirchen können sich dem Individualisierungssog nicht entziehen. Ihre Besinnungszentren arbeiten nach dem gleichen Klientelprinzip wie die ausserkirchlichen Meditationszentren und bieten manchmal auch «New Age»-ähnliche Kurse oder östliche Meditationspraktiken an. Auch in den Gemeinden und Pfarreien hat die Kundenlogik sich durchgesetzt, wie sich dies vor

⁵⁶ Siehe Heelas, *The New Age Movement* (wie Anm. 22).

allem in den Begräbnissen und den festlichen Veranstaltungen bei der Kommunion, Firmung oder Heirat zeigt. Die Zeit, in welcher die Grosskirchen die Mitglieder herumkommandieren konnten, ist wohl schon längst vorbei.

Die grosse Nachfrage nach Spiritualität soll in diesem Zusammenhang gesehen und bewertet werden. Die Individuen haben sich zwar, wie es die zweite Moderne ihnen nach 1960 nahelegt, von der festgelegten Religiosität einer Kirche losgesagt – das gilt auch für die meisten Mitglieder der Kirchen –, finden sich dann aber vor die schwere Aufgabe gestellt, das so entstandene schwarze Loch selbst wieder auszufüllen. Das ist oft zu viel gefragt, zumal jeder Ersatz nun mit der gleichen Skepsis wie die alten Formen betrachtet wird –, und so können die alten Formen unerwartet wieder auftauchen, nun aber unter Verlust ihrer früheren Selbstverständlichkeit und Exklusivität. So hat sich die paradoxe Situation herausgebildet, dass einerseits das religiöse Angebot viel grösser ist als vor 1960 und dass viele Leute sich auch – aber nur wenn es ihnen passt – nach einer wahren, authentischen Religiosität sehnen, aber dass es andererseits doch oft nicht zu einem Zusammentreffen von Angebot und Sehnsüchten kommt. Dies ist die Negativseite des schon angesprochenen «longing without belonging».

Die Neuetablierung der Grosskirchen am Beispiel der katholischen Kirche

Zum Schluss dieses schnellen Überblicks über den tiefen Umbruch der Religion seit 1960 möchte ich auf die nicht weniger einschneidenden Transformationsprozesse, welchen die Grosskirchen ausgesetzt sind, hinweisen. Die herkömmlichen Paradigmen übersehen sie zum grössten Teil. Das Säkularisierungsparadigma nimmt sie auf, aber nur in der eindimensionalen Fassung des Rückfalls und der Liberalisierung. Desgleichen gilt für die Theoretiker der «rational choice», die nur zwei mögliche Transformationen hervorheben: entweder den Übergang von Sekte zu Kirche – der auf die Dauer in die Stagnation führen soll – oder die umgekehrte Bewegung zu weit liberalisierten Kirchen, die ihre Religion wieder strenger und strikter und deshalb, diesen Autoren zufolge, auch attraktiver machen. Das «invisible religion» Paradigma verliert die Grosskirchen ganz und gar aus dem Auge. Ich behaupte demgegenüber, dass die Transformationen der Grosskirchen umfassend und Teil des Umbruchs sind, den das religiöse Feld insgesamt durchmacht im Übergang von der ersten zur zweiten Moderne. Das Gelingen oder Misslingen dieser Transformationen wird darüber hinaus entscheidend sein für die Frage, ob die Grosskirchen wie in der Vergangenheit auch in der Zukunft das religiöse Feld dominieren werden, dann wohl ob sie definitiv ihre Vorherrschaft verlieren werden. Nehmen wir den Katholizismus als Beispiel.

In den letzten 500 Jahren hat sich die katholische Kirche schon zweimal neu erfunden und mit dem Eintritt in die zweite Moderne steht sie, wie die anderen Kirchen, vor der schwierigen Aufgabe, dies zum dritten Male tun zu müssen. Angesichts der Reformation und der neuzeitlichen Staatenbildungen hatte sie sich im Trienter Konzil (1545–1563) und in den Jahrzehnten danach einem konservativen Gegenreformprojekt verschrieben – Abgrenzung gegenüber den Re-

formatoren (Betonung der Kirchentradition, der Sakramente, der Heiligen- und Marienverehrung), Verstärkung der Kirchenorganisation (Kurienreform, Neueinteilung der Bistümer, bessere Ausbildung der Priester in diözesanen Priesterseminaren) und bessere Bildung und Beaufsichtigung der Laien, sowohl der katholischen Eliten (Nunziatur, Einsatz der Jesuiten, Schul- und Universitätseinrichtungen) als auch der Gesamtbevölkerung (Sakramententeilnahme, Katechismen). Das Resultat war eine ganz andere Kirche als im späten Mittelalter. Diese Kirchenformation erstreckte sich bis zur französischen Revolution.

Ein zweiter grosser gesellschaftlicher Umbruch ereignete sich in den Jahren um 1800. Die tridentinische «Ancien Regime»-Kirche zerbrach an den Folgen des Durchbruchs zur Moderne, vor allem der französischen und der industriellen Revolution. Wiederum dauerte es mehrere Jahrzehnte, bevor sich ein neuer Katholizismus und «ein zweites konfessionelles Zeitalter»⁵⁷, nun auf dem Boden der ersten, industriellen Moderne, herausgebildet hatte.⁵⁸ Hier stand ein Konzil, Vatikanum I (1869–1870), am Ende des Prozesses der Neuetaблиerung, der schon in der napoleonischen Ära angefangen hatte. Schwerpunkt der Reform war nun die Umbildung der heterokliten, sich stark auf den Adel und das Grundeigentum stützenden Kirche in eine moderne, straff auf Rom hin hierarchisierte Massenorganisation. Im Zuge dieser Ultramontanisierung wurden die katholischen Glaubenssätze, Kultformen und Kultur enger zusammengeführt, eingerahmt in eine mehr systematisierte päpstliche Lehre und sodann via Enzykliken, Breven usw. als Leitlinien für das alltägliche Verhalten der Gläubigen propagiert. Zum ersten – und letzten – Mal in der Geschichte wurde das Leben der einfachen Katholiken umfassend und bis in die penibelsten Details (z.B. den ehelichen Geschlechtsverkehr) festgelegt und gesteuert. Dieser ehrgeizigen Klerikerambition war es auch zu verdanken, dass vor allem nach 1880 neben und in der Folge des massenorganisatorischen Ausbaus der Kirche katholische Massenorganisationen auf vielerlei Gebieten (Erziehung, Kultur, Wirtschaft, Politik, Freizeit) entstanden.⁵⁹

Diese bis in die 1950er Jahre überaus erfolgreiche Kirchenformation stürzte mit dem Ende der ersten Moderne und dem Übergang zur zweiten Moderne nach 1960 abrupt ein. Vatikanum II (1962–1965), das – sozusagen ahnungslos – ganz am Anfang dieser Krise stand, hatte zwar optimistisch gestimmt eine liberale Reform eingeleitet. Aber diese wurde, einige Jahre später schon, durch die generelle, sich schnell ausweitende Kirchenkrise überholt.⁶⁰ Seitdem sucht die katholische Kirche neuen Halt. Wie der kurze historische Überblick zeigt, geriet

⁵⁷ Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 26,1 (2000), 38–75.

⁵⁸ Aus der reichen Literatur über den ultramontanen Katholizismus, siehe Roger Aubert, *De kerk van de crisis van 1848 tot Vaticanum II* (Geschiedenis van de kerk, dl. X), Bussum 1974; Emile Poulat, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai 1977; Gabriel/Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus* (wie Anm. 11); Bill McSweeney, *Roman Catholicism. The Search for Relevance*, Oxford 1980.

⁵⁹ Siehe Hellemans, *Strijd om de moderniteit* (wie Anm. 11).

⁶⁰ Siehe Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (wie Anm. 28), 121–202; Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978)*, Paris 2002.

sie nach 1960 nicht zum ersten Male in eine schwere Krise. Jeder grosse gesellschaftliche Umbruch seit 1500 hatte eine Begleitkrise der Kirchenformation zur Folge. Dies zeigt, wie sehr Religion und Kirche integrale Bestandteile der Gesellschaft sind. Das ist auch die Hauptidee hinter dem religiösen Modernisierungsparadigma. Der Vergleich mit früheren Krisen lehrt uns auch, dass es immer lange dauert, bevor sich die Fundamente einer neuen, den neuen gesellschaftlichen Umständen entsprechenden Kirchenformation herausgebildet haben. Zwischen der französischen Revolution von 1789 und Vatikanum I vergingen immerhin 80 Jahre. So gesehen stecken wir jetzt mitten in der Umbruchsphase. Es macht denn auch wenig Sinn, Vatikanum II als Wegweiser der Kirche der Zukunft hochzujubeln oder als Ursprung der Krise zu dämonisieren.

Wegen der langen Übergangszeit ist es recht schwierig, jetzt schon voraussagen zu wollen, wie die neue Formation der katholischen Kirche der zweiten Moderne am Ende gestaltet sein wird. Eine wesentliche Frage dabei ist, ob die katholische Kirche sich noch als Kirche – als eine Anstalt für grosse Teile der Bevölkerung – oder nur noch als Sekte – als ein Verein für die wenigen Überzeugungstäter – wird behaupten können. Die Säkularisierung Europas und der Rückfall der «mainline» Kirchen in den Vereinigten Staaten scheinen für das Sektenszenario zu sprechen. Dagegen sind aber die bleibend grosse Zahl der Kirchenmitglieder, die breite Teilnahme an den «rites de passage», der Erfolg von Massenveranstaltungen wie Kirchentagen und katholischen Jugendwelttagen und die grosse bis überwältigende Faszination für die Figur des Papstes hervorzuheben. Möglicherweise streift die katholische Kirche nur ihre alte Haut der straffen Massenorganisation und einer geschlossenen Subgesellschaft mit einer mehrheitlichen Kerngruppe und einem kleineren Rand ab und tritt eine neue Gestalt hervor, welche zwar getragen wird von einem kleinen Kern von Virtuosen und Kernmitgliedern, die es aber vermögen, die grosse und ausgefaserte Menge der Randmitglieder von Zeit zu Zeit anzusprechen. Die Frage ist, ob und wie eine solche Kirche funktionieren wird. Wird sich hier eine neue Dynamik entfalten oder ist es nur eine Zwischenstation auf dem Weg zur Sekte?

Bezüglich des Charakters der neuen Kirchenformation gibt es noch mehrere andere wichtige Problemgebiete. Wie verkraftet die katholische Kirche die Schwerpunktverlagerung in die nicht westliche Welt? Wie können sowohl Einheit als auch Vielfalt in einer globalisierten und multikulturell geprägten Kirche verknüpft werden? Wie soll man der schwindenden Kraft lokaler Pfarreien begegnen und diese eventuell ersetzen? Auf welche Weise wird man den distanzierten, jederzeit absprungbereiten Interessierten verführen zur (sporadischen) Teilnahme und, falls dies gelingt, bei der Stange halten? Genügt dazu, nachdem man nicht mehr wie vor 1960 auf die Kombination von umfassender Subkulturbildung und profanen – kulturellen, wirtschaftlichen, politischen – Interessen der Laien setzen kann, ein rein religiöses Programm, das auf Spiritualität, Mystik und religiöse Erfahrung zielt? Die vielen Fragen unterstreichen, wie sehr die neue Kirchenformation noch im Dunkeln liegt. In früheren Aufsätzen habe ich den Wechsel zwar schon apostrophiert als Übergang vom ultramontanen Massenkatholizismus zum vielgliedrigen Wahlkatholizismus, aber diese Umschrei-

bung lässt noch vieles offen.⁶¹ Vielleicht lässt sich in 20 Jahren schon ein deutlicheres Bild zeichnen. Die alten, noch im ultramontanen Massenkatholizismus geborenen Jahrgänge werden nach 2025 nicht mehr aktiv sein, und dann wird klarer herauskommen, wie die kleineren Kerngruppen die Kirche gestalten werden.

Religions- und Kirchengeschichte als Modernisierungsgeschichte

Die Lage der Religion wird kontrovers beurteilt. Das machte ein kurzer Rundgang durch die soziologischen Paradigmen klar. Zunächst kam heraus, dass jedes Paradigma eigentlich einen wichtigen empirischen Trend der zweiten Moderne beleuchtet: das Säkularisierungsparadigma den Rückfall der Grosskirchen, das «rational choice» Paradigma die Herausbildung eines religiösen Marktes und die Entmarginalisierung der Sekten, das «invisible religion» Paradigma den Befreiungsschlag individueller Religiosität und das religiöse Modernisierungsparadigma die Transformationen der Religion und der Grosskirchen in und durch die Moderne. Die Paradigmen der «rational choice» und der religiösen Modernisierung halte ich für überlegen, weil sie sich nicht auf die Analyse eines Trends beschränken sondern, zumindest potentiell, zu einer Gesamtanalyse der Entwicklung der Religion fähig sind. Die – behebbaren – Vorbehalte gegen das «rational choice» Paradigma liegen meines Erachtens vor allem in der Unteranalyse der Kirchen und in dem Fehlen einer Gesellschaftstheorie, die die langfristige historische Evolution der Religion zu rekonstruieren vermag. Hier könnte gerade die Stärke des religiösen Modernisierungsparadigmas liegen. Könnte, weil dieses Paradigma, obwohl von vielen Autoren getragen, weniger einheitlich und daher auch weniger systematisch durchgearbeitet ist als das «rational choice» Paradigma.

Wie der Name anzeigt, will der religiöse Modernisierungsansatz vor allem den historischen Charakter aller Religion hervorheben: Die jeweilige Religion wird in der jeweiligen Gesellschaft, *in casu* in der jeweiligen Moderne, generiert. Um das Entsprechungsverhältnis von Religion und Gesellschaft gut herauszuarbeiten, brauchen wir aber kräftige Gesellschaftstheorien, die imstande sind, die tragenden Strukturen und Prozesse einer Gesellschaftsformation zu erfassen. Die gesellschaftstheoretischen Konzepte und Perspektiven können dann eingesetzt werden, um der jeweiligen Produktion von Religion auf die Spur zu kommen. Damit schreibt der religiöse Modernisierungsansatz sich ein in die neueren Modernisierungstheorien⁶², die die Moderne nicht mehr als ein selbstverständliches,

⁶¹ Siehe Staf Helleman, Van ultramontaans massakatholicisme naar veelledig keuzekatholicisme. Speculaties omtrent de toekomst van religie en kerk, Utrecht 1998; ders., De katholieke kerk in Nederland 1960–2020. Van volkskerk naar keuzekerk, in: ders./Willem Putman/Jozef Wissink (Hg.), Een kerk met toekomst? De katholieke kerk in Nederland 1960–2020, Zoetermeer 2003, 9–39.

⁶² Siehe Beck, Risikogesellschaft (wie Anm. 50); Ernest Gellner, Nations and Nationalism, Oxford 1983; ders., Plough, Sword and Book. The Structure of Human History, London 1988; Anthony Giddens, The Consequences of Modernity, Cambridge 1990; Michael Mann, The Sources of Social Power, Bd. I: A history from the beginning to AD 1760, Cambridge 1986; ders., The Sources of Social Power, Bd. II: The rise of classes and nation-

fast ideales Endstadium einer Fortschrittsgeschichte des Westens betrachten, sondern als eine kontingent entstandene und konfliktreiche, historische Gesellschaftsformation. Die Unterscheidung einer ersten, industriellen Moderne von einer zweiten Moderne ist dabei direkt Ulrich Becks Buch «Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne» (1986) entnommen – und wurde schon von Karl Gabriel als Leitfaden für seine Christentumsgeschichte genutzt.⁶³

Diese Abstimmungsversuche zwischen allgemeinen Modernisierungstheorien und dem religiösen Modernisierungsansatz sind aber nicht mehr als ein erster Anfang. Die allgemeinen Modernisierungstheorien bleiben oft zu abstrakt und sättigen sich ungenügend mit konkreten Geschichtsverläufen⁶⁴ – sowie umgekehrt historische Analysen zwar viel auf gesellschaftliche Prozesse und Einflüsse verweisen, aber meistens auf lose und unsystematische Weise. Ich selber betrachte das Aufkommen translokaler Kulturen und Märkte und die funktionale Differenzierung auf der Makro-Ebene, den Höhenflug von Vereinen und Organisationen auf der Meso-Ebene und die Individualisierung auf der Mikro-Ebene als die sich gegenseitig bedingenden grossen Strukturmuster der Moderne. Sie haben sich nach 1960 weiter gesteigert, wobei sich der Vorrang der Organisationsvor der Individualebene, der so charakteristisch war für die erste Moderne (Massenorganisation und Totalitarismus), umgedreht hat. Die vier im vorigen Abschnitt beschriebenen religiösen Trends der zweiten Moderne lassen sich in diesen Rahmen gut einpassen. Je besser und präziser die Gesellschaftstheorien der (zweiten) Moderne werden, um so genauer werden wir auch die religiöse Modernisierung beschreiben können. Aber auch das Umgekehrte wird hoffentlich gelten: Religion als ein wichtiger Teilbereich der Moderne kann auch, wie schon für die soziologischen Klassiker, ein Einfallstor werden, um die Verwicklungen der (zweiten) Moderne besser zu erfassen.

Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas

Die Lage der Religion im Westen wird äusserst kontrovers interpretiert. Darum werden die drei Paradigmen diskutiert, die die religionssoziologischen Analysen seit 1960 geleitet haben – Säkularisierung, «rational choice», «invisible religion» – und wird das religiöse Modernisierungsparadigma, das die Produktion von Religion in und durch die Moderne betont, vorgestellt. Sodann werden die wichtigsten empirischen Trends, welche sich nach 1960 abzuzeichnen begannen, kurz skizziert: der Rückfall der Grosskirchen, die Herausbildung eines religiösen Marktes und die Entmarginalisierung der Sekten, der grössere Freiraum für individuelle Religiosität, die Transformation der Grosskirchen. Diese Trends lassen sich aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas systematisch verstehen als divergierende Neufassungen der Religion im neuen Kontext der zweiten Moderne.

states 1760–1914, Cambridge 1993; Peter Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, London/New York 1994.

⁶³ Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (wie Anm. 28).

⁶⁴ Siehe aber als Gegenbeispiel: Mann, *The Sources of Social Power*, Bd. 1 und Bd. 2 (wie Anm. 62).

The transformation of religion and of the Christian churches in «second modernity» from the point of view of the paradigm of religious modernisation

Interpretations of the position of religion in the west are extremely controversial. For this reason, in the first part of this paper three paradigms are discussed which have guided sociological analyses of religion since 1960. These are the paradigms of secularisation, rational choice, and invisible religion. After this the religious modernisation paradigm is presented; this emphasises the production of religion within and by means of modernity. In the second part of the article, the most important empirical trends which began to develop after 1960 are outlined: the decline of the larger faiths, the formation of a religious market and the de-marginalisation of sects, the increased space for individual religion, and the transformation of the churches. Within the paradigm of religious modernisation these trends are understood as divergent new modes of religion in the new context of «second modernity».

La transformation de la religion et des Églises chrétiens dans le courant de la «deuxième modernité» du point de vue du paradigme de la modernisation religieuse

La place de la religion en Occident est interprétée de plusieurs manières particulièrement contradictoires. C'est pourquoi nous exposons les trois paradigmes qui ont dominé les analyses sociologiques des religions depuis les années 1960 – sécularisation, «rational choice», «invisible religion» – et que nous présentons ensuite le paradigme de la modernisation religieuse, qui met l'accent sur la production de la religion dans et par la modernité. Dans le deuxième paragraphe, nous décrivons les principales tendances empiriques d'après 1960: le recul des Églises établies, l'apparition d'un marché des religions et la démarginalisation des sectes, la place grandissante réservée à la religiosité individuelle, la transformation des Églises établies. Du point de vue du paradigme de la modernisation religieuse, ces courants sont systématiquement interprétés comme des modes divergentes de la religion dans le contexte de la «deuxième modernité».

Schlüsselbegriffe – Keywords – Mots clés

Religion, Kirche – Church – Église, zweite Moderne – second modernity – deuxième modernité, religiöse Modernisierung – religious modernisation – modernisation religieuse, Paradigmen – paradigms – paradigmes, Modernisierungstheorie – modernisation theory – théorie de modernisation, Religionssoziologie – sociology of religion – sociologie des religions

Staf Hellemans, Prof. Dr., Professor für Religionssoziologie an der Katholieke Theologische Universiteit Utrecht (KTU)